

Önismeret és öntudat Szent Ágoston *De Trinitatéjában*

Ágoston legkiterjedtebb elmefilozófiai¹ fejtegetéseit a *De Trinitate* második felében (VIII–XV. könyvek) találjuk, ahol az isteni természetet a *Genézis* 1,26-ból² kiindulva Isten az emberben, pontosabban annak legmagasabb rendű részében, az értelemben³ fellelhető képmásán keresztül próbálja megragadni. Miután arra jut, hogy az értelem reflexív szerkezete révén képezi le a Szentháromság belső viszonyait, a X. könyvet teljes egészében az önismeret és öntudat vizsgálatának szenteli.⁴

Az elmélet, melyet Ágoston itt kifejt, két központi fogalom, az önismeret (*se nosse*) és az öngondolás (*se cogitare*) köré szerveződik. Az értelem, mivel mindig jelen van önmaga számára, mindig ismeri önmagát, ez azonban nem jelenti azt, hogy mindig gondolja is önmagát. Ez utóbbihoz arra van szükség, hogy figyelmünket az érzéki tárgyaktól saját magunk felé fordítva ismerjük meg önmagunkat. Az öngondolás tehát önmagunk megismerésének valamiképpen mélyebb vagy teljesebb formája, mint az az önismeret, amely eleve adott.

A két terminus pontos értelmezése azonban erősen vitatott. A három legfontosabb kérdés, hogy milyen típusú kognitív aktusokról van szó, milyen tartalommal rendelkeznek, valamint mi a viszonyuk egymáshoz. Az ezekre adott eltérő válaszok gyökeresen eltérő értelmezésekhez vezetnek. Tanulmányomban egy

¹ Ágoston természetesen nem az elme modern fogalmával dolgozik, így az elmefilozófia megjelölés anakronisztikusnak tűnhet. Mindazonáltal a problémák, melyekkel foglalkozik, ma az elmefilozófia területéhez tartoznak. Úgy gondolom továbbá, hogy Ágoston gondolatmenetei – kellő körültekintés mellett – egyes kortárs elmefilozófiai diskurzusok szempontjából is relevánsak lehetnek.

² „[...]Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra [...]” (Káldi-neovulgáta fordítás).

³ Ágoston a *mens* szót használja. Az etimológiai kapcsolat ellenére azonban a terminus jelentése sokkal inkább a görög *nuszénak* felel meg, mint a modern angol „mind” kifejezésének. A *mens* ugyanis Ágostonnál nem az emberi lélek egésze, hanem annak legmagasabb, intelligibilis tartalmakat megragadó része.

⁴ A *De Trinitate* X. könyvében megvalósított vállalkozás tágabb kontextusához lásd O’Daly 1987. 207–211; Rist 1994. 85–91, 145–147. A mű egészéről ad képet Ayres 2010; Gioia 2008; Clark 2010.

új interpretációt mutatok be, mely szerint Ágoston elméletének középpontjában az a tézis áll, hogy az értelem önmegragadása bármely egyéb tárgy megragadásához képest elsődleges.

Az egyik legelfogadottabb interpretációt Johannes Brachtendorf dolgozta ki,⁵ aki Ágoston elméletét az önmegragadás kétszintű modelljeként írja le. Az első szintre az önismeretet helyezi, amelyet az öntudat egy közvetlen, pre-reflektív fajtájának tekint. A második szint az öngondolás, az explicit önreflexió és a saját énünkről alkotott fogalmak szférája. Az önmegragadás két szintje Brachtendorf szerint tartalmuk tekintetében is különbözik. Míg az értelem önismeretének mint minimális öntudatnak a tartalma kimerül abban, hogy „ő saját magával azonos”, addig az öngondolás tartalma az értelem természetét leíró proposíciókban adható meg (Brachtendorf 2017. 106–108; 2012. 222–225; 2017. 163–165). Ilyenformán a két szint között aszimmetrikus reláció áll fenn. Az öngondolás, amelyet csak alkalomszerűen végzünk, előfeltételezi az önismeretet, amely az önmegragadás egy alapvetőbb, állandó formája, amely az értelem létezésének teljes időtartamát végigkíséri. Brachtendorf ebből arra következtet, hogy az önismeret az, ami Ágoston szerint megalapozza az értelem időbeli azonosságát (Brachtendorf 2017. 108–110; 2012. 222–225; 2000. 168–170).

Charles Brittain egy az előbbivel sok szempontból szemben álló interpretációs irányt képvisel (Brittain 2012a; 2012b). Az önismeretet és az öngondolást nem tekinti két gyökeresen eltérő típusú kognitív aktusnak, melyek eltérő típusú tartalmakkal rendelkeznek, hanem amellet érvel, hogy kizárólag tudatosságuk tekintetében különböznek. Az önismeretben az értelem saját lényegét ragadja meg, amelyet egyúttal konstituál is. Az értelem tehát lényege szerint egy önmagát megragadó kognitív működésként. Ez az aktus azonban csak akkor válik tudatosná, amikor nemcsak ismerjük, de gondoljuk is önmagunkat. Az öngondolás nem más, mint tudatos önismeret.

Értelmezésem, melyet ebben a tanulmányban felvázolok, a Brittain által képviselt irányhoz áll közelebb, azonban lényeges pontokon el is tér attól. Egyetértek Brittainnel abban, hogy az önismeret az értelem alapszerkezetéhez tartozik, valamint abban is, hogy az önismeret és az öngondolás közötti különbséget a tudatosság területén kell keresnünk. Mindazonáltal amellet érvelek, hogy Ágoston számára a különbség nem az önmegragadás tudatos és nem tudatos volta, hanem a tudatosság különböző típusai, illetve fokozatai között húzódik. Az értelem önismerete valamilyen módon mindig tudatos. Amikor azonban önmagán kívül más tárgyakat is megragad, a figyelem⁶ megoszlása következtében az önismeret tudatossága korlátozódik. Ilyenkor ugyanis csak úgy vagyunk tudatában önmagunknak, mint kognitív aktusaink alanyának. Ezt a csökkentett mértékű

⁵ Brachtendorf 2000; 2012; 2017. Hasonló értelmezést képvisel Rist 1994. 88; Horn 2011. 208; Stróżyński 2013. 288–291.

⁶ A figyelemről Ágostonnál lásd Brown 2007; Brittain 2003.

öntudatot azonosítja Brachtendorf tévesen egy az egyben az önismerettel. Ez a minimális öntudat nem teljes mértékben azonos az ágostoni önismerettel, hanem annak csupán egy korlátozott megnyilvánulása. Az öngondolás ezzel szemben akkor áll elő, amikor az értelem figyelme nem külső tárgyakra összpontosul, hanem teljes mértékben önmagára tér vissza. Ennek során az értelem teljes mértékben tudatában van saját lényegének. Míg az egyik esetben az önismeret csupán a minimális öntudat értelmében tudatos, addig a másik esetben hozzáférési tudatossággal is rendelkezik. Mindezek alapján azt állítom, hogy Ágoston elméletének középpontjában az a tézis áll, hogy az önmegragadás elsődleges az alanytól különböző tárgyak megragadásához képest. Ágoston az értelem tudatos aktusait vizsgálva rámutat, hogy a minimális öntudat lényegi alkotóeleme minden tudatos tapasztalatnak. Ezt az öntudatot az önismeret megnyilvánulásaként értelmezve arra a következtetésre jut, hogy az önismerete oly módon tartozik hozzá az értelem alapszerkezetéhez, hogy minden egyéb aktusát ez alapozza meg. Elemzésemben kiemelem, hogy Ágoston az értelem természetére vonatkozó téziseit elsősorban fenomenológiai megfontolásokra, azaz a tudatos tapasztalat szerkezetének elemzésére alapozza.⁷ Ez a módszer tükröződik egyes érveinek terapeutikus jellegén is, melyekkel az olvasót figyelmének orientálása révén próbálja rávezetni bizonyos elméleti belátásokra.

Értelmezésemet a következőkben *De Trinitate* X. könyvében található érvelés rekonstrukciójával és a legfontosabb szakaszok szövegközeli elemzésével támasztom alá. A könyvet három részre oszthatjuk.⁸ Az első részben (10.1.1–10.46.6) Ágoston mellett érvel, hogy az értelem vágya az önmegismerésre paradox módon már maga is előfeltételezi azt az önismeretet, melyre irányul. Az érvelés gerincét az önismeret és az egyéb tárgyak ismeretére irányuló törekvések összehasonlítása alkotja, amely kiváló alkalmat nyújt az önreflexív és a külső tárgyra irányuló kognitív aktusok közötti viszony elemzésére. A második szakaszban (10.5.7–10.7.10) Ágoston az önismeret és öngondolás megkülönböztetésével oldja fel a paradoxont, amit én a tudatosság különböző típusainak distinkciójaként értelmezek. A harmadik részben (10.7.11–10.12.19) a szerző mellett érvel, hogy az értelem olyan immateriális szubsztancia, amelyhez az önismeret lényegi módon hozzátartozik. Az itt szereplő érvek célja a formális bizonyítás mellett egyszersmind az is, hogy az olvasó figyelmét saját értelmére irányítsa. Az argumentáció ezen vonása jól érzékelteti, hogy Ágoston filozófiai projektjében a metafizika és a fenomenológia elválaszthatatlan egymástól.

⁷ A „fenomenológia” szón itt az analitikus filozófiában bevett módon, tág értelemben a tudatos tapasztalat elemzését, nem pedig annak valamely meghatározott módszerét értem. Vö. Zahavi 2005. 4–6.

⁸ Egy eltérő felosztáshoz lásd Brittain 2012a. 109.

I. AZ ÖNKERESÉS PARADOXONA

Az Ágoston által felvázolt paradoxon alapszerkezete Platón *Menónját* idézi. A megismerés vágya mindig egy bizonyos tárgyra irányul.⁹ Ez azonban előfeltételezi az adott tárgy ismeretét. Ha tehát nem ismerünk valamit, akkor kutatni sem tudjuk, ha pedig ismerjük, akkor nincs miért kutatnunk. Ágoston azt állítja, hogy azok a stratégiák, melyekkel a külső tárgyak esetében a paradoxon könnyedén feloldható (10.1.1–10.2.4), az önkeresés esetében hatástalanok maradnak (10.3.5–10.4.6).

A külső tárgyak kutatásának általános struktúráját Ágoston különféle példákon keresztül szemlélteti (10.1.1–3). Ha hallomásból tudomást szerzünk arról, hogy van egy szép test, melyet nem ismerünk, feltámad bennünk a vágy, hogy saját szemünkkel is lássuk.

És az olyan dolgok esetében is, amelyek kapcsán nem szokás szorgalomról (*studium*) beszélni, általában hallomás útján gyulladunk szeretetre, amikor valamely szépség híre hallatán a lélekben feltámad a vágy, hogy lássa és élvezze azt, mivel általánosságban ismeri a testek szépségét, azáltal, hogy már nagyon sokat látott, és megvan benne belül, ami alapján meg tudja ítélni azt, amire kívül áhítozik. (10.1.1, 5–10.)

Rendelkezünk a testi szépség általános fogalmával, melyre tapasztalati úton tettünk szert. Erre a fogalomra és a hallott leírásra támaszkodva képzetet alkotunk a még ismeretlen szép testről. Az affekció, amely keresésünket motiválja, elsődlegesen nem a még ismeretlen tárgyra, hanem az általános fogalomra és képzeletbeli képre irányul, és csak ezek közvetítésével a keresés tulajdonképpeni tárgyára. A kutatás paradoxona tehát ebben az esetben illuzórikusnak bizonyul, amennyiben a kutatás nem tulajdonképpeni tárgyának ismeretére, hanem mindössze bizonyos közvetítő reprezentációkra támaszkodik. Az ezt követő példákban a kutatás tárgya nem fizikai tárgy, hanem valamely teoretikus ismeret vagy szakértelem. Ágoston ezeket is hasonlóképpen, különféle közvetítő reprezentációk feltételezésével elemzi.

A külső tárgyak kutatása tehát minden esetben ugyanazt a struktúrát mutatja. Van egy már ismert entitás, amellyel a kutatás alanya bizonyos affektív viszonyban áll, és amely releváns módon viszonyul a kutatás tárgyához. Ehhez járul hozzá egy vélekedés, miszerint van egy olyan ismeretlen tárgy, amely releváns módon viszonyul a már ismert tárgyhoz. Ha ezek adottak, a kutatás paradoxona nem jön létre, mivel a megismerés vágyát konstituáló affektív aktus elsősorban egy már ismert tárgyra irányul, és csak másodsorban, a vélekedésnek köszönhe-

⁹ Ágoston szerint vágy nemcsak a megismerésre való törekvésben van jelen, hanem valamennyi kognitív tevékenységnek konstitutív eleme. Lásd MacDonald 2012; Da Cunha 2005. Ennek újplatonikus hátteréhez lásd Tornau 2002. 256–261.

tően a kutatás ismeretlen tárgyára. Ágoston többször is kiemeli, hogy ez a szerkezet minden esetben magában hordozza a tévedés lehetőségét, mivel a megtalált tárgy nem feltétlenül áll valóban az előzetesen feltételezett viszonyban azzal az entitással, amely a kereső affekciójának elsődleges tárgya. Visszatérve a példához, előfordulhat, hogy az a test, amelyről a beszámoló szólt, mégsem felel meg a testi szépség azon általános fogalmának, amellyel a kereső rendelkezik. Mindezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy ezekben az esetekben a kutatás tárgyát leírás révén ismerjük – a leírás fogalmát tágan értve¹⁰ –, miközben arra vágyunk, hogy ismeretségbe kerüljünk vele. A tévedés lehetősége abban áll, hogy amikor az ismeretség létrejön, a leírás hamisnak bizonyulhat.

Egy lehetséges ellenvetésként Ágoston a kíváncsi ember (*curiosus*) esetét hozza fel (10.1.3). A kíváncsi mindent meg akar ismerni, ami csak ismeretlen a számára. Úgy tűnhet tehát, hogy a kíváncsi ember megismerési vágya valóban és elsődleges módon ismeretlen tárgyra irányul. Ágoston ellenérve a következő:

[B]e kell látni, hogy nem ugyanaz hangzik el, amikor valaki azt mondja, hogy „szeret megismerni [*scire*] ismeretlen dolgokat”, mintha azt mondaná, hogy „szereti az ismeretlen dolgokat”; az ugyanis lehetséges, hogy valaki szeresse megismerni az ismeretlen dolgokat, az azonban nem, hogy ismeretlen dolgokat szeressen. Ugyanis nem ok nélkül szerepel ott, hogy „megismerni”, mivel aki szeret megismerni ismeretlen dolgokat, az nem magukat az ismeretlen dolgokat, hanem magát a megismerést [*ipsum scire*] szereti. Ha ez utóbbit nem ismerné, akkor sem azt nem állíthatná megbízható módon, hogy ismer valamit, sem azt, hogy nem ismer.¹¹

[M]indenki szereti magát a megismerést, amely senki számára sem lehet ismeretlen, aki valaminek a megismerésére vágyik. (10.2.4, 23–25.)

Azon túl, hogy kivédi a kíváncsi emberre alapozott ellenvetést, Ágoston a megismerés fogalmának birtoklását minden kutatás előfeltételeként jelöli meg. Ahhoz ugyanis, hogy valaminek a megismerésére vágyjunk, tudnunk kell, hogy a szóban forgó tárgy ismeretlen a számunkra. Egyszóval képesnek kell lennünk arra, hogy azonosítsuk saját episztemikus állapotainkat. Ez pedig „magának a megismerésnek” az ismeretét előfeltételezi. Bár Ágoston ezen a ponton kizárólag a megismerés vágyáról, illetve a kutatásról beszél, itt teszi meg az első lépést általánosabb tézise felé, miszerint az értelem mint minden külső tárgyra irányuló kognitív aktus valamely reflexív aktust feltételez.

¹⁰ Pl. David Lewis a leírás olyan fogalmával dolgozik, melybe beleférnek a vizuális képek vagy bármely tetszőleges tulajdonság. Lewis 1979. 538.

¹¹ *De trin.* 10.1.3, 119–126. A fordítások minden esetben tőlem származnak. A fejezetek és a sorok számozásában a bibliográfiában szereplő kritikai kiadást követtem.

Ami az önismeret iránti vágyat illeti (10.3.5–10.4.6), Ágoston amellett érvel, hogy ez esetben a paradoxon nem oldható fel ugyanazon megfontolások mentén, amelyekre az imént a külső tárgyak kutatásának elemzésében támaszkodott. Elsőként azt a lehetőséget veti fel, hogy az értelem, miután beszámoló útján értesült saját szépségéről, a beszámolót felhasználva reprezentációt alkot saját magáról, amely a megismerési vágy elsődleges tárgya mindaddig, ameddig valóban rá nem bukkan saját magára.

Ezen a ponton két lehetőség adódik. Ágoston azt mutatja meg, hogy egyik esetben sem beszélhetünk valódi önkeresésről. Ha a reprezentáció hamisnak bizonyul, az értelem valójában mégsem volt saját keresésének tárgya. Ha felteszszük, hogy a reprezentáció pontos, a helyzet valamivel bonyolultabb. Ágoston itt egy újabb dilemmát vezet be. Az értelem vagy megismerhető önmaga számára, vagy a szemhez hasonlít, amennyiben nem képes visszafordulni, hogy önmagát lássa. Utóbbi esetben az önkeresés reménytelen, mivel még ha egészen véletlenül az értelem pontos reprezentációra tenne is szert saját magáról, akkor sem volna mód arra, hogy erről megbizonyosodjon. Ha azonban megismerhető, előbb kell hogy ismerje önmagát, minthogy szert tehetne önmaga reprezentációjára. Önismeret híján ugyanis kizárólag akkor tehetne szert valamely reprezentációra önmagáról mint értelemről, ha más értelmeket előbb ismerne meg, mint saját magát. Ez azonban nem lehetséges. Ágoston ezt az érvelést a kognitív távolság fokozatainak bevezetésével alapozza meg. Az értelem, feltéve, hogy megismerhető, a lehető legközvetlenebbül hozzáférhető önmaga számára, amennyiben azonos önmagával. Minden más tárgy, beleértve azokat is, amelyeket az érzékek vagy reprezentációk közvetítése nélkül ismer meg, előfeltételezi az értelem mint megismerő jelenlétét. Ha elfogadjuk azt a premisszát, hogy akkor jön létre megismerés, ha valamely tárgy jelen van az értelem számára, akkor ebből és az értelem megismerhetőségéből az következik, hogy lehetetlen, hogy az értelem bármit úgy ismerjen meg, hogy eközben önmagát nem ismeri meg. Az értelem ugyanis mint megismerő jelen van minden megismerési aktusban. Nem lehetséges tehát, hogy az értelem oly módon tegyen szert általános fogalmakra, hogy mindeközben nem ismeri önmagát. A kérdés tehát az, hogy az azonosság relációja az értelem esetében egyben episztemikus reláció-e vagy sem, azaz hogy az értelem esetében az, hogy azonos önmagával mint megismerővel, garantálja-e, hogy képes önmaga megismerésére. Előbbi esetben az értelem mindig ismeri önmagát, ellenkező esetben azonban az önmegismerés lehetetlen.

Az ezt követő példákkal Ágoston ezt a konklúziót támasztja alá, és további érveket ad az önkeresés paradox volta mellett. Az értelem talán azért vágyik megismerni önmagát, mert örök igazságként ragadja meg, hogy önmagát ismerni jó.

Vagy talán az örök igazság mércéjében látja, hogy milyen szép dolog önmagát megismerni, és ezt szereti, amit lát, és arra törekszik, hogy ez benne megtörténjék, jóllehet

önmagát nem ismeri, azt azonban mégis tudja, hogy milyen jó önmagát ismerni. Bizony ez is igazán bámulatra méltó, hogy önmagát még nem ismeri, de már most tudja, hogy milyen jó önmagát ismernie. (10.3.5, 18–23.)

A szakasz két különböző olvasatot is megenged, az érv lényege azonban mindkét esetben ugyanaz. Érthetjük úgy, hogy az értelem azt ragadja meg, hogy jó dolog megismerni egy bizonyos típusú entitást, nevezetesen egy értelmet. Ha azonban nem ismeri önmagát már előzetesen, azaz ha nem tudja, hogy ő maga egy értelem, nem mondhatjuk, hogy önmagát keresi, mivel keresésének tárgyát nem azonosítja saját magával. A másik lehetséges olvasat szerint egyszerűen azt ragadja meg, hogy bármely tetszőleges entitás számára jó dolog önmagát megismerni. Ágoston érve azonban ebben az esetben is áll, amennyiben ahhoz, hogy az értelem képes legyen magára vonatkoztatni az önismeret absztrakt fogalmát, szükséges, hogy már előzetesen rendelkezzen valamiféle önismerettel, mely lehetővé teszi, hogy önmagát mint az önismeret lehetséges alanyát és tárgyát azonosítsa (vö. Brachtendorf 2017. 106).

Ez az érv általánosságban véve azt támasztja alá, hogy az önismeret egy bizonyos, alapvető formájára nem tehetünk szert oly módon, hogy valamely tárgyat vagy tulajdonságot, melyhez nem ezen önismeret révén férünk hozzá, önmagunkkal azonosítunk vagy önmagunknak tulajdonítunk. Az azonosítás ugyanis már maga is előfeltételezi az önismeretet. Az érv a kortárs analitikus filozófiában ismert és széles körben elfogadott. Egyik legismertebb modern megfogalmazása Sidney Shoemakerhez kötődik. Shoemaker szerint akkor azonosítunk valamit önmagunkkal, ha az vagy olyan tulajdonságokkal rendelkezik, melyekről már az azonosítást megelőzően tudjuk, hogy mi magunk rendelkezünk velük, vagy olyan viszonyban áll velünk, amely viszonyról tudjuk, hogy csak saját magunkkal köthet össze minket. Minden önazonosítás egy olyan közvetlen önismereten alapul tehát, amely maga már nem azonosításon alapszik. Ellenkező esetben ugyanis végtelen regresszus lépne fel (Shoemaker 1968. 87–90; vö. Perry 1979. 1–8). Ez a közvetlen önismeret felelős azért, hogy egyes mentális állapotokat oly módon tulajdoníthatunk magunknak, hogy az alany tekintetében nem áll fenn a tévedés lehetősége. Ha arra gondolok, hogy „egy fát látok”, abban ugyan tévedhetek, hogy valóban egy fa az, amit látok, abban azonban nem, hogy én vagyok az, aki lát, nem pedig valaki más. Ennek oka, hogy nem azonosítom magam a látás alanyával, hanem közvetlenül azonosnak tapasztalom. Ágoston érve – bár a kontextus és a megfogalmazás némileg eltér – lényegében megegyezik Shoemaker gondolatmenetével. David Lewis egy hasonló gondolatmenet során arra a következtetésre jut, hogy akkor tulajdoníthatunk egy tárgynak tulajdonságokat, ha a szóban forgó tárggyal valamiféle ismeretségi viszonyban állunk. Ahhoz azonban, hogy valamit önmagunknak tulajdonítsunk, az ismeretség egy speciális fajtájára, az azonosságra van szükség, melyet Lewis a *par excellence* ismeretségnek nevez (Lewis 1979. 538–543). Mint már említettem, Ágoston elméletének

szintén fontos eleme, hogy az értelem esetében az azonosságot egyben episztemikus viszonynak is tekinti. Galen Strawson szerint a közvetlen önreferencia lehetőségét az alapozza meg, hogy saját magunkat mint tudatos tapasztalataink alanyát ismerjük (Strawson 2012/2017. 223). Ez nem más, mint az a minimális öntudat, melyet Ágoston az önismeret alapvető megnyilvánulásának tekint.

Néhány további példát követően, melyek kapcsán már nem kerül elő új érv, Ágoston visszatér a kíváncsi ember problémájához. Mint a kíváncsi ember példájának első előfordulásakor láttuk, minden kutatás előfeltételezi, hogy a kutatás alanya tisztában legyen saját episztemikus állapotaival, ennek feltétele pedig a megismerés fogalmának birtoklása. Ágoston ezúttal egy lépéssel továbbmegy:

Akkor mégis hol ismeri meg saját megismerését, ha önmagát nem ismeri? Mert azt tudja, hogy más dolgokat ismer, és hogy önmagát ezzel szemben nem ismeri; innen tudja ugyanis azt is, hogy mi a megismerés. Miképpen tudja tehát önmagáról, hogy valamit ismer, aki önmagát nem ismeri? Nem egy másik értelemről tudja ugyanis, hogy megismer, hanem saját magáról. Ismeri tehát saját magát. (10.3.5, 35–39.)

Ahhoz, hogy az értelem képes legyen azonosítani saját állapotait, nemcsak az ismeret fogalmára van szükség, hanem arra is, hogy önmagát ismerje. Önismeret híján ugyanis nem tudná saját állapotait mint sajátjait tapasztalni. A kíváncsi ember esete tehát előfeltételezi az önismeretet. Ugyanakkor az eddigiek alapján az is világos, hogy az önismeret nemcsak az önkeresésnek, hanem általában minden kutatásnak is feltétele, mivel saját episztemikus állapotaink azonosítása minden esetben lényegi komponens. Ágoston gondolatmenetének további következménye, hogy amennyiben feltételezzük, hogy egy intellektuális aktushoz lényegileg hozzátartozik az, hogy annak mint sajátunknak vagyunk tudatában, úgy az önismeret minden egyes intellektuális aktus lényegi komponense.

Ezzel egyszersmind arra is választ kapunk, hogy Ágoston a korábban felvázolt dilemma melyik ágát fogadja el. Ha az értelem nem megismerhető önmaga számára, akkor az önkeresés teljességgel hiábavaló. Ha azonban megismerhető, akkor már maga az önkeresés is előfeltételezi azt az ismeretet, amelyre törekszik. Ágoston ezt három érveléssel támasztotta alá. Az első a kognitív távolság fokozatainak megkülönböztetésén alapszik. Ha az értelem megismerhető, és egy intelligibilis tárgyat akkor ragad meg, amikor az jelen van a számára, akkor nem lehetséges, hogy úgy ragadjon meg bármely más tárgyat, hogy önmagát nem ragadja meg, amennyiben maga az értelem mint önmagával azonos szubjektum minden egyes intellektuális aktusban jelen van. A második érv szerint az önkeresés egyik feltétele, hogy a kereső a keresés tárgyát mint önmagát azonosítsa. Ez az azonosítás azonban előfeltételezi az önismeretet. Végül Ágoston szerint már pusztán ahhoz is szükséges az önismeret, hogy egy aktust vagy állapotot mint sajátunkat tapasztaljuk. Mivel evidensnek tekinti, hogy erre képesek vagyunk, levonja a következtetést, hogy valóban rendelkezünk önismerettel. Az értelem

esetében tehát az azonosság közvetlen ismeretség, amely állandó, közvetlen önismeretet eredményez. Ez az önismeret egyrészt a minimális öntudatban nyilvánul meg, azaz abban, hogy értelmi aktusainkat mint sajátjainkat, magunkat pedig mint ezek alanyát tapasztaljuk, másrészt abban, hogy képesek vagyunk különféle tulajdonságokat tulajdonítani magunknak. Mivel pedig azt is adottnak tekinti, hogy vágyódunk önmagunk megismerésére, az önkeresés paradoxona rendíthetetlenül fennáll, sőt számos érv is megerősíti.

Ágoston utolsó menekülési útvonalként azt veti fel, hogy az önkeresést talán valamely olyan önismeret is megalapozhatja, amely önmagunknak csak egy részére terjed ki, törekvésünk pedig ennek kiegészítésére irányul.

Mit mondjuk tehát? Talán, hogy részben ismeri magát, részben nem ismeri? De képtelenség azt állítani, hogy nem mint egész [megismerő] ismeri, amit ismer. Nem azt mondom, hogy „az egészet ismeri” [*totum scit*], hanem, hogy „amit ismer, mint egész [megismerő] ismeri [*tota scit*]”. Ha tehát valami olyat tud magáról, amire csak egész alanyként képes, önmaga egészét ismeri [*totam se scit*]. És tudja azt, hogy valamit ismer, és semmit sem képes ismerni, hacsak nem mint egész [megismerő]. Ismeri tehát önmaga egészét. (10.3.6, 46–51.)

Ez a tömören megfogalmazott, ám valójában igen összetett érv nem kis nehézséget okozott az értelmezőknek. Tamer Nawar úgy rekonstruálja a gondolatmenetet, hogy Ágoston abból, hogy az önismeret aktusának alanya az értelem egésze, arra következtet, hogy önmaga egészét ismeri, majd megjegyzi, hogy „a következtetés nem egészen világos” (Nawar 2009. 28–29). Brachtendorf Ágoston azon állítására helyezi a hangsúlyt, hogy bár az értelem egész megismerő alanyként (*tota*) ismer, nem a tárgy egészét (*totum*) ismeri meg. Ez annyit tesz, hogy az értelem, bár nem tud magáról minden tényt és nem is feltétlenül fér hozzá minden tartalmához, mégis egy egységes és időben állandó szubjektumként tapasztalja önmagát (Brachtendorf, 2017. 108–110; 2012. 222–225; 2000. 168–170). Brachtendorf tehát ebben az érvelésben már azt a megkülönböztetést látja, melyet Ágoston szerinte az önismeret és öngondolás között fog megtenni.

Értelmezésemben¹² Ágoston ebben ezzel az érveléssel a saját aktusaink és állapotaink sajátként való azonosításának feltételeivel kapcsolatos gondolatmenetét szövi tovább. Az érv szerkezete a következő:

- (1) Ha az értelem egy olyan aktus vagy állapot alanyaként ismeri fel magát, amelynek csak egészként lehet az alanya, akkor önmaga egészét ismeri.
- (2) Az értelem felismeri magát mint megismerési aktusainak alanyát.
- (3) A megismerés egy olyan aktus, amely a megismerő alanyhoz mint egészhez tartozik.

¹² Az érvet hasonlóan érti Sorabji 2006. 215–216.

Tehát:

(4) Az értelem önmaga egészét ismeri.

Az első premissza pusztán kiegészítése annak a gondolatnak, hogy ahhoz, hogy az értelem sajátjaként tapasztaljon egyes aktusokat, ismernie kell önmagát. Ha ezek az aktusok olyanok, hogy alanyuk nem lehet az értelem valamely része, hanem kizárólag annak egésze, önmaga egészét kell ismernie. Ami magyarázatra szorul, az a harmadik premissza. Miért gondolja Ágoston, hogy bizonyos aktusok csak mint egészhez tartozhatnak alanyukhoz, és hogy a megismerés éppen egy ilyen aktus?

A IX. könyvben (9.4.5) Ágoston megkülönbözteti azt a módot, ahogyan a vágy és a megismerés aktusai tartoznak az értelemhez, attól, ahogyan a színek tartoznak a színes testekhez. Míg a szín a színes testhez mint annak minősége tartozik hozzá, addig a vágy és a megismerés ennél szorosabb módon, szubsztanciálisan tartoznak az értelemhez. Ezt azzal indokolja, hogy a minőségekkel ellentétben, amelyek nem lépnek túl az alanyon, amelyhez tartoznak, a vágy és a megismerés túllépnek az alanyon, amennyiben képesek más entitásokra mint tárgyakra irányulni. Egyszóval Ágoston szerint azok az intencionális aktusok,¹³ amelyek képesek túllépni az alanyon, ellentétben a nem intencionális minőségekkel, szubsztanciálisan tartoznak alanyukhoz. A test és az értelem, valamint az ezekhez tartozó minőségek, illetve aktusok a rész-egész viszonyok tekintetében is különböznek egymástól. Míg a testek esetében mind maguk a testek, mind a minőségek térbeli részekre oszthatók, addig ez az értelem és annak kognitív aktusai esetében nem lehetséges. A közöttük fennálló szubsztanciális viszonyhoz az is hozzátartozik, hogy az értelem valamennyi aktusát egészként hajtja végre.

II. ÖNISMERET ÉS TUDATOSSÁG

Miután minden más kiutat gondosan elzárta, Ágoston az önismeret és öngondolás megkülönböztetésével oldja fel a paradoxont.

Mi végre kapja hát a felszólítást, hogy ismerje meg önmagát? Azt hiszem, azért, hogy önmagát gondolja és saját természete szerint éljen, vagyis hogy törekedjen elfoglalni a saját természetének megfelelő helyét, az alatt, akinek alá kell vetnie magát és azok fölött, amiknél többre kell becsülnie magát; az alatt, akinek az uralkodása alatt élnie kell, és azok felett, amiken uralkodnia kell. Sok mindent tesz ugyanis alantas vágyakozásból, mintegy megfélelkezve önmagáról. (10.5.7, 1–6.)

¹³ Az intenconalitás fogalmához Ágostonnál lásd Caston 2001.

Brachtendorf szerint az önismeret és az öngondolás az önmegragadás igen eltérő formái. Az önismeret egy minimális öntudat, melynek tartalma Brachtendorf szavaival kimerül abban, hogy „ő önmaga”, míg az öngondolás az értelemmel kapcsolatos különféle tények megragadása (Brachtendorf 2017. 106–108; 2012. 222–225; 2017. 163–165). Így az önismeretet egy az egyben azonosítja a minimális öntudattal. Nem világos azonban, hogy ez az értelmezés hogyan ad számot Ágoston azon érveiről, melyekben ahelyett, hogy ezt a kettőt azonosítaná, egyik meglétéből következtet a másikra. Kérdéses továbbá, hogy ezt az értelmezést nem zárja-e ki az első részben bemutatott gondolatmenet, mellyel Ágoston annak próbálja elejét venni, hogy az önismeret paradoxonát az ismeret különböző, közvetett és közvetlen, vagy éppen részleges és teljes formáinak megkülönböztetésével oldjuk fel.

A másik értelmezési irány képviselői a tudatosság felől közelítik meg a problémát. Mary T. Clark szerint arról van szó, hogy míg az önismeret önmagában nem feltétlenül tudatos, addig az öngondolás ugyanannak a tartalomnak a tudatos megragadása (Clark 2001. 97). Brittain egy árnyaltabb megközelítést javasol. Szerinte az önismeret egy „aktív második potencialitás”, azaz egy olyan aktus, amely akkor is hatással van tudatos mentális életünkre, amikor ő maga nem tudatos (Brittain 2012a. 318–320). Öngondolásról akkor beszélhetünk, ha ez az aktív második potencialitás aktualizálódik, azaz az önismeret tartalma tudatossá válik (Brittain 2012a. 328–330).

Bár a főbb pontokban egyetértek Brittainnel, a következőkben egy némileg eltérő értelmezést vázlok fel, amely egyrészt pontosabban visszaadja Ágoston gondolatmenetének részleteit, másrészt nagyobb hangsúlyt fektet a metafizikai elmélet és a fenomenológiai elemzés jellegzetesen szoros összefonódására.

Az idézett szakaszban Ágoston azt állítja, hogy az öngondolás teszi lehetővé egyrészt azt, hogy az értelem következtessen saját helyzetére a különféle létezők metafizikai hierarchiájában, valamint hogy saját természetének megfelelően cselekedjen. Más szóval ha ez értelem nemcsak ismeri, de gondolja is önmagát, akkor képes arra, hogy önismeretének tartalmából következtetéseket vonjon le, valamint hogy felhasználja azt a cselekvés racionális irányításában. Modern terminussal élve önismeretének tartalma hozzáférési tudatosságra tesz szert.¹⁴

Azt az önismeretet, melyhez nem járul öngondolás, ennek fényében úgy jellemezhetjük, hogy bár minimális öntudattal jár, hozzáférési tudatossággal nem rendelkezik. A minimális öntudat abban áll, hogy aktusainkat sajátjainkként tapasztaljuk, saját magunkat pedig aktusaink alanyaként. A minimális öntudat fogalma – különböző neveken – igen elterjedt a kortárs elmefilozófiában is.¹⁵ Az öntudat e formája sokak szerint lényegi alkotórésze minden tudatos tapasztalatnak, mivel

¹⁴ A hozzáférési tudatosság fogalmához lásd Block 1995. 231–233.

¹⁵ Lásd pl. Kriegel 2003, 2004; Zahavi 2005. 13–29, 2012a, 2012b; Strawson 2010/2017, 2012a, 2012b; Damasio 1999. 15–19.

minden tapasztalat valamely alany számára, egyes szám, első személyű perspektívában adódik. Így minden tapasztalathoz hozzátartozik, hogy azt mint sajátunkat, saját magunkat pedig mint annak alanyát tapasztaljuk. Mindazonáltal a minimális öntudat nem explicit, nem áll a figyelem középpontjában, hanem minden esetben a háttérben marad. Éppen ezért nem azonos azzal az öntudattal, amellyel a szándékos reflexió és introspekció során rendelkezünk. Fontos továbbá, hogy az alany, amelynek ilyenkor tudatában vagyunk, nem egy időben kiterjedt, komplex tulajdonságokkal rendelkező személy, hanem egy minimális alany, egy pusztamentális jelenlét vagy perspektíva – nem több, mint a mindenkor tapasztalat birtokosa. Brachtendorf a minimális öntudatot egy az egyben azonosítja az önismerettel. Brittain szerint ezzel szemben maga az önismeret nem feltétlenül tudatos, így nem is lehet azonos a minimális öntudattal. Mindazonáltal a kettő nem független egymástól, amennyiben a minimális öntudatot úgy írhatjuk le, mint a nem tudatos önismeret tudatos mentális életünkre gyakorolt hatását. Ebben az értelemben nevezi az önismeretet „aktív második potencialitásnak”, más szóval olyan ismeretnek, amely akkor is kifejt bizonyos hatást, amikor tartalmának éppen nem vagyunk tudatában. Értelmezésemben a minimális öntudat az önismeret egy korlátozottan tudatos állapota. Mint láttuk, Ágoston szerint az önismeret előfeltétele és egyben komponense bármely más tárgy megismerésének. Az értelem mint a megismerés alanya bármely tárgy megismerése során jelen van önmaga számára, mivel azonos önmagával. Tekintve, hogy az azonosság ez esetben episztemikus reláció is, az értelem meg is ismeri önmagát. Ez az önismeret legalább a minimális öntudatformákban minden esetben tudatos, amennyiben aktusainkat sajátjainként, magunkat pedig aktusaink alanyaként tapasztaljuk. Értelmezésemben tehát a minimális öntudat nem azonos az önismerettel, vagy legalábbis nem meríti ki azt, mindazonáltal annak egy alapvető és állandó tudatos megnyilvánulása.

Mindezek fényében világos, hogy Ágoston az önkeresés paradoxonát a tudatosság különböző típusainak megkülönböztetésével oldja fel. Bár mindig ismerjük önmagunkat, ennek az önismeretnek a tartalmához nem mindig férünk hozzá. Az önmegismerés vágya arra irányul, hogy önismeretünket hozzáférési tudatossá tegyük. Adódik a kérdés, hogy önismeretünk miért nem mindig hozzáférési tudatos, amit Ágoston részletesen meg is válaszol.

[M]ivel tehát más az, ha nem ismeri önmagát, és más az, ha nem gondolja önmagát, a szeretet ereje oly hatalmas, hogy azokat a dolgokat, amelyekre hosszú időn keresztül szeretettel gondolt, és amelyekhez az aggodalom kötőanyaga révén hozzátapadt, még akkor is magával vonszolja, amikor valamiképpen visszafordul, hogy önmagát gondolja. És mivel ezek testek, amelyekbe kívül, a testi érzékek révén szeretett bele, és a velük töltött hosszú idő során kialakult viszonyba belebonyolódott, de magukat a testeket mégsem képes bevinni magával mintegy a testetlen természet területére, ezért a képmásaikat nyalábolja fel és ragadja magához, melyeket önmagában és önmagából hozott létre. (10.5.7, 23–31.)

Az értelem bukott és zavarodott állapotában a kelleténél szorosabb affektív viszonyban áll a testi létezőkkel. Ennek következtében egy idő után képtelenné válik arra, hogy tisztán intelligibilis tárgyakat, beleértve saját magát is, az érzékelésből származó képzetek nélkül ragadjon meg. Nem világos azonban, hogy Ágoston szerint az érzéki képzetek jelenléte miért akadályozza meg szükségképpen azt, hogy az értelem hozzáférési tudatos módon ragadja meg saját magát. Azt is mondhatná ugyanis, hogy a kísérőjelenségként hozzájáruló perceptuális képzetek semmilyen módon nem akadályozzák az intelligibilis tartalmak megragadását.

Amögött, hogy nem ezt az utat választja, az a meggyőződése áll, hogy az érzéki képzetek minden esetben rendelkeznek reprezentációs tartalommal, így szükségképpen intencionális természetűek, méghozzá oly módon, hogy intencionális tárgyaik kizárólag érzékelhető, nem pedig intelligibilis tárgyak. Ez azt eredményezi, hogy amennyiben az intelligibilis tartalmak mellé érzéki képzetek is járulnak, a figyelem szükségszerűen megoszlik a különböző, egyrészt intelligibilis, másrészt érzékelhető tartalmak között.¹⁶ Ha további premisszaként felvesszük, hogy bizonyos tartalmakhoz csak akkor tudunk teljes mértékben hozzáférni, ha figyelmünk egésze rájuk irányul, Ágoston gondolatmenete világos. A testi létezőkhöz túlzott mértékben ragaszkodó és ezáltal nem megfelelő módon habituálódott értelem akkor is érzéki képzeteket alkalmaz, amikor önismeretének tartalmához próbál hozzáférni. Mivel azonban ezek a képzetek saját, az önismerettől eltérő intencionális tárgyakkal és tartalmakkal rendelkeznek, a figyelem megoszlik. Az ily módon megosztott figyelem azonban nem elegendő az önismeret hozzáférési tudatosságához.

Mindennek következtében az értelem helytelen ítéleteket alkot saját lényegéről.

Téved azonban az értelem, amikor annyira erőteljes vággyal ragaszkodik azokhoz a képzetekhez, hogy még saját magát is valami effélének tartja. Így ugyanis valamiképpen hasonul hozzájuk, nem úgy, hogy azonossá válik velük, hanem úgy, hogy velük azonosnak gondolja magát; nem mintha képzetnek vélné magát, hanem teljes mértékben annak, aminek a képzetét magánál birtokolja. (10.6.8, 1–5.)

Az a nem megfelelő kognitív működés tehát, melynek során az értelem érzéki képzetek bevonásával próbálja önmagát gondolni, oda vezet, hogy tévesen azonosítja saját magát. Az értelem a megosztott figyelem állapotában is rendelkezik minimális öntudattal, azaz tudatában van annak, hogy ő mint aktusainak alanya létezik. Mivel azonban önismerete nem hozzáférési tudatos, nem képes helyes ítéletet alkotni saját lényegéről. Így egy bizonyos úr keletkezik vélekedéseinek rendszerében, amennyiben nem tudja, hogy ő maga, aki létezésének tudatában

¹⁶ A figyelem jelentőségének elemzéséhez Ágostonnál lásd Brown 2007; Brittain 2003.

van, micsoda. Ezt az űrt a perceptuális képzetek reprezentációs tartalma pótolja. Így következik be az, hogy az értelem tévesen különféle testi létezőkkel azonosítja magát. Ágoston a következő szakaszban (10.5.7) kifejti, hogy ez a folyamat, illetve ez a téves azonosítás áll valamennyi olyan filozófiai elmélet háttérében, amely szerint az értelem anyagi entitás. Abból, ahogyan ezeket a metafizikai elméleteket tulajdonképpen az öntapasztalat egy zavaros és hiányos formájára vezeti vissza, jól látszik, hogy Ágoston szemében a tapasztalat, ennek fenomenológiai elemzése és a metafizika elválaszthatatlanok egymástól.

III. AZ ÉRTELEM TERMÉSZETE

Miután Ágoston feltárta a probléma okát, azaz hogy miért nem képes a zavarodott állapotban lévő értelem önmagát gondolni, a könyv utolsó szakaszában megpróbálja orvosolni a problémát. Az itt szereplő gondolatmenet ezért sajátos terapeutikus jelleggel rendelkezik.¹⁷ A filozófiai érvek, melyekkel Ágoston alátámasztja téziséit, miszerint az értelem egy olyan immateriális szubsztancia, melyhez az önismeret lényegileg tartozik hozzá, egyszersmind gyakorlatok is, melyek az olvasó figyelmének reorientációját és ezáltal az önismeret hozzáférési tudatosságának helyreállítását célozzák.

Első lépésként Ágoston emlékezteti az olvasót a kognitív távolság fokozataira alapozott érvre, mely szerint az értelem, mivel önmagával azonos, a lehető legközvetlenebb módon ragadja meg önmagát. Ezután azt javasolja, hogy az értelem természetét a közvetlenebb és közvetettebb módon jelen lévő tartalmak elkülönítése révén próbáljuk megragadni. Más szóval el kell választanunk egymástól azt, amit az azonosság relációja révén azonosítás nélkül ismerünk, attól, amit pusztán önmagunkként azonosítunk.

Ismerje fel tehát saját magát és ne úgy keresse, mintha távol lenne, hanem rögzítse önmagában akarátának törekvését, mellyel más tárgyak közt bolyongott, és gondolja önmagát. Látni fogja ekkor, hogy sosem volt olyan, hogy ne szerette volna magát és ne ismerte volna magát, csak miközben önmagával együtt mást is szeretett, valamiképpen összekeverte magát ezzel és összenőtt vele, és ezáltal miközben a különbözőket úgy ragadta meg, mintha egyek lennének, egynek véli azokat, amelyek különbözőek. (10.8.11, 22–28.)

A távol lévő, azaz nem közvetlenül adódó tárgyak leválasztásával a figyelem magára az értelemre fordul vissza. Ha ez megtörténik, akkor az értelem önismerete tudatossá válik, egyszersmind azzal is tisztában lesz, hogy mindig is szerette és ismerte önmagát, azaz hogy önismerete lényegileg tartozik hozzá. Ez a megfo-

¹⁷ Ágoston érvelésének terapeutikus jellegét Brittain 2012b is hangsúlyozza.

galmazás előrevetíti azt a hármas struktúrát, melyet kicsivel később az értelem önismeretének fog tulajdonítani. Ennek három komponense az emlékezet (*memoria*), az akarat (*voluntas*) és a megértés (*intelligentia*). Az emlékezet¹⁸ az önismeret intencionális aktusában a tárgynak, a megértés az alanynak, az akarat pedig a kettőt összekötő aktusnak felel meg. Ágoston szerint az értelem önismeretének esetében ez a három a lehető legszorosabb egységet alkotja, amelyben az alany az önmegértés aktusában tárgyaként önmagát és saját aktusát is megragadja. Ez az önmagába forduló szerkezet, mely az értelemben a Szentháromság képmását alkotja, leírható úgy, hogy mindegyik elem tartalmazza mind önmagát, mind a másik kettőt.

A következő érv a leginkább egy gyakorlatként jellemezhető, amely az előbbieknél megfelelően közvetlenül és közvetetten adódó tárgyak elkülönítésére irányul. A kiindulópont a delphoi feliratban szereplő felszólítás: „Ismerd meg önmagad!” Ágoston arra hívja fel a figyelmet, hogy míg bármely más tárgy esetében a felszólítás megértése és a tulajdonképpeni megismerés két világosan elkülöníthető mozzanat, addig az önmegismerés olyan, hogy amint megértjük a felszólítást, egyszersmind meg is ismerjük önmagunkat. A szubjektumra referáló nyelvi kifejezések megértése során ugyanis magát az alanyt, azaz az értelmet ragadjuk meg, méghozzá azonnal és teljes biztonsággal.¹⁹ Ez a gyakorlat alkalmas arra, hogy ad maga az értelem és a vele tévesen azonosított entitások elkülönítésére.

Amikor azonban azt mondják az értelemnek: „Ismerd meg önmagad!”, ugyanabban a pillanatban, amelyben megérti, mit jelent az, hogy „önmagad”, megismeri önmagát; és nem valamely más okból, mint hogy jelen van önmaga számára. Annak megtételére kap ugyanis felszólítást, amit azáltal, hogy magát a felszólítást megérti, végre is hajt. Ne kapcsoljon tehát hozzá semmi mást ahhoz, aminek önmagát megismeri, amikor azt hallja, hogy ismerje meg önmagát. Bizonyosan tudja ugyanis, hogy neki magának mondják, neki, aki létezik, él és megért. De a holttest is létezik, és a barom is él; megértéssel azonban sem a holttest, sem a barom nem rendelkezik. Tudja tehát, hogy oly módon létezik és él, ahogyan egy megismerő értelem létezik és él. (10.9.12–13, 16–26.)

Az, amit az értelem a felszólítást megértve azonnal meg is ismer, nem más, mint saját maga mint a felszólítás megértésének és egyben önmaga megismerésének alanya. Ez az önismeret, melynek tudatosítására a delphoi felirat felszólít, közvetlenül adódik, így az értelem lényegéhez tartozik. Ágoston szerint ha figyelmünket valóban önmagunkra mint kognitív alanyra irányítjuk, fontos belátásokra tehetünk szert az értelem lényegéről. Azt tapasztaljuk ugyanis, hogy az értelem

¹⁸ Az emlékezet különböző fajtáiról Ágostonnál lásd Teske 1984; 2001; Brachtendorf 2012. 225–233.

¹⁹ Egy hasonló elgondoláshoz lásd Strawson 2012/2017. 224–229.

létezik, él és megért (*est, vivit, intellegit*). Mivel ebben a reflexív gondolatban a szubjektum mind alanyként, mind tárgyként jelen van, az értelem mint valami létező adódik. Maga a gondolat egy aktivitás, nem pedig egy élettelen statikus valami, az értelem tehát él. Ez az aktivitás azonban különbözik más alacsonyabb életfunkcióktól, éppen reflexív szerkezete tekintetében, amely kizárólag az intellektuális aktusokra jellemző: az értelem tehát megért. A figyelem orientálása tehát lehetővé teszi, hogy bepillantást nyerjünk az értelem lényegi tulajdonságaiba, valamint következtessünk a metafizikai hierarchiában elfoglalt helyére is.

Az értelem lényegének terapeutikus jellegű vizsgálatát Ágoston a bizonyosság kritériumán alapuló, sokat vitatott érvekkel zárja. A bizonyosság kritériumának szerepe szintén abban áll, hogy segítségével elkülöníthetjük egymástól a közvetlenül és közvetetten adódó tartalmakat – azt, amit azért ismerünk, mert azonosak vagyunk vele, és azt, amivel anélkül azonosítjuk magunkat, hogy valójában azonosak lennénk vele. A közvetlenül megragadott tartalmakat, melyek az értelem lényegéhez tartoznak, a bizonyosság sajátos fenomenológiája kíséri, amely abban áll, hogy nem tudunk kételkedni abban, hogy valóban hozzánk tartoznak.

Közülük senki sem veszi észre, hogy az értelem akkor is ismeri magát, amikor önmaga után kutat, amint azt már megmutattuk. Semmiképpen sem mondhatunk azonban valamely dolgot ismertnek, miközben lényege ismeretlen. Ezért az értelem, miközben ismeri önmagát, saját lényegét ismeri, és amikor önmagával kapcsolatban bizonyos, saját lényegével kapcsolatban bizonyos. Önmagát illetően pedig bizonyos, ahogyan arról a fentebb mondottak meggyőzőnek. Abban viszont egyáltalán nem biztos, hogy vajon ő levegő vagy tűz, vagy valamely test, vagy valami, ami egy testhez tartozik. Nem azonos tehát egyikkel sem ezek közül. (10.10.16, 61–68.)

Ágoston érve a következőképpen rekonstruálható.²⁰

- (1) Az értelem ismeri önmagát. (Korábban bizonyítva.)
- (2) Egy dolog ismerete lényegének ismerete.
- (3) Az értelem ismeri saját lényegét [(1)-ből és (2)-ből]
- (4) A tudás ezen típusa bizonyossággal jár.
- (5) Az értelem nem bizonyos abban, hogy valamely testi létezővel azonos.
- (6) Az értelem nem tudja, hogy valamely testi létezővel azonos. [(4)-ből és (5)-ből]

Tehát:

- (7) Az értelem lényegéhez nem tartozik hozzá, hogy valamely testi létezővel azonos.

²⁰ *De trin.* 10.10.16, 68–85. Az érv némileg eltérő rekonstrukcióját lásd Nawar 2009. 31–33.

Mivel az érv teljes körű elemzése ebben a tanulmányban nem áll módomban, mindössze a legtöbbször által vitatott második premisszára fogok kitérni. Az érv kritikusai rámutatnak, hogy nem minden ismeret vonatkozik tárgyának lényegére, majd hozzáteszik, hogy Ágoston semmivel sem támasztja alá, hogy az értelem önismerete annak lényegét ragadja meg (Nawar 2009. 31; Sorabji 2006. 220–221). Számomra azonban úgy tűnik, hogy találunk olyan megfontolásokat Ágoston gondolatmenetében, melyek indokul szolgálhatnak a számára, hogy az értelem önismeretét a lényegre vonatkozó ismeretnek tekintse.

Az érv, amellyel Ágoston azt támasztotta alá, hogy az értelem önismerete nem lehet részleges, többek között azon a XI. könyvben szereplő premisszán alapult, hogy a kognitív aktusok nem úgy tartoznak hozzá alanyukhoz, ahogyan a testek rendelkeznek az érzékelhető minőségekkel, hanem valamely erősebb, szubsztanciális módon, melynek jellemzője, hogy ezek az aktusok az értelemhez mint oszthatatlan egészhez tartoznak. Mivel, mint láttuk, Ágoston szerint az értelem önismerete önmagára mint intencionális aktusok alanyára vonatkozik, az említett premissza fényében indokolt lehet, hogy ez az ismeret tárgyának egészét átfogja. Ebből pedig következik, hogy az önismeret mindent tartalmaz, ami az értelem lényegéhez tartozik. Továbbá ha a közvetlen ismeretet a lényeg ismeretének tekintjük, a kognitív távolság fokozatain alapuló érv a közvetlen önismeret mellett egyúttal a lényegi önismeret mellett is szól. Ezt az értelmezést támasztja alá az érvet lezáró rövid szakasz, melyet tekinthetünk egy további érvnek is. Ágoston itt azt állítja, hogy ha az értelem valamely testi létezővel volna azonos, akkor ezt az egy testi létezőt másképpen ragadná meg, mint az összes többi, tudniillik nem reprezentáció útján, hanem valóban jelenlétként. Ezen a ponton Ágoston a valódi jelenlétet, azaz a kognitív közvetlenséget az adódás egy bizonyos módjához, a bizonyosság fenomenológiájához társítja. A lényeg ismerete tehát egy közvetlenül jelen lévő tárgy ismerete, és az az ismeret, amelyhez a bizonyosság sajátos fenomenológiája társul.

Ebben az utolsó szakaszban Ágoston azt próbálta megmutatni, hogy az értelem egy olyan immateriális szubsztancia, amely közvetlen ismerettel rendelkezik saját lényegéről. Ehhez az önismerethez azáltal férhetünk hozzá, hogy tapasztalatunkat elemezve különválasztjuk egymástól a közvetlenül és közvetetten adódó tartalmakat. Amennyiben ez sikerrel jár, ahhoz az önismerethez férünk hozzá, amely egyúttal alapot szolgáltat minden egyéb intellektuális aktus számára.

KONKLÚZIÓ

Tanulmányomban az értelem önmegragadásának a *De Trinitate* X. könyvében szereplő elméletét rekonstruáltam. Brachtendorffal szemben, illetve Brittain értelmezését továbbgondolva amellet érveltem, hogy az önmegragadás két típusa,

az önismeret és az öngondolás, tudatosságuk tekintetében különbözik egymástól. Az önismeret, mely az értelem lényegére vonatkozik, nem minden esetben hozzáférési tudatos, azonban mindig tudatos a minimális öntudat értelmében, amennyiben aktusainkat sajátjainkként, önmagunkat pedig aktusaink alanyaiként tapasztaljuk. Az önismeret ily módon valamennyi intellektuális aktusnak lényegi részét képezi. Ennek tartalmához nem mindig férünk hozzá, mivel ha gondolkodásunkhoz érzéki képzetek társulnak, a figyelmünk csak részben irányulhat magára az értelemre, így az önismeret tartalma nem lesz hozzáférési tudatos. A hozzáférési tudatosság hiánya az értelem lényegéről alkotott téves ítéletekben is megnyilvánul. Ágoston szerint tapasztalatunk megfelelő elemzésével, illetve bizonyos érvek figyelembevételével szét lehet választani a különböző tartalmakat és így hozzá lehet férni az önismerethez. Az értelem egy olyan immateriális szubsztancia, melynek az önismeret lényegi jellemzője. Az elmélet középpontjában tehát az a tézis áll, hogy az értelem önmegragadása elsődleges bármely más tárgy megragadásához képest. Metafizikai tekintetben ez azt jelenti, hogy az értelem önmagát minden esetben megismeri, mivel azonos önmagával, ami egyszersmind közvetlen episztemikus hozzáférést is biztosít saját lényegéhez. Ágoston a tézist egyrészt az önkeresés elemzéséből bontja ki, rámutatva, hogy maga az önkeresés már előfeltételezi az azonosságon alapuló önismeretet, másrészt a tudatos tapasztalat szerkezetének fenomenológiai elemzése felől jut el hozzá. A metafizikai és a fenomenológiai oldal szoros összefonódása kétségkívül Ágoston gondolatmenetének legfigyelemreméltóbb vonásai közé tartozik.²¹

IRODALOM

- Augustinus, Aurelius 1963. *De Trinitate Libri XV: Libri I–XII*. Szerk. W. J. Mountain – Fr. Glorie. (Corpus Christianorum Series Latina 50.) Turnhout, Brepols.
- Ayres, Lewis 2010. *Augustine and the Trinity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Block, Ned 1995. On a Confusion about a Function of Consciousness. *Brain and Behavioral Sciences*. 18/2. 227–247.
- Brachtendorf, Johannes 2000. *Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus De Trinitate*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Brachtendorf, Johannes 2008. Augustine on Self-Knowledge and Human Subjectivity. In Ursula Renz (szerk.) *Self-Knowledge: A History*. Oxford, Oxford University Press. 96–113.

²¹ A tanulmány a Consciousness in Medieval and Early Modern Philosophy CENTRAL Kolleg Berlin kutatócsoportban 2017-ben végzett munkán alapul. Köszönet illeti a kutatócsoport vezetőit, Naomi Osorio-Kupferblumt, Martin Kleint és Tóth Olivér Istvánt. Köszönöm továbbá a hasznos észrevételeket Faragó-Szabó Istvánnak, Schmal Dánielnek, valamint az Eötvös József Collegium Filozófia Műhely valamennyi tagjának és végül, de nem utolsósorban anonim bírálómna, aki javaslatival nagyban hozzájárult mind a gondolatmenet, mind a fordítások szövegének pontosításához. A tanulmány az Emberi Erőforrások Minisztériuma Únkp-17-2 Kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

- Brachtendorf, Johannes 2012. Time, Memory, and Selfhood in De Trinitate. In Emmanuel Bermon – Gerard O’Daly (szerk.) *Le De Trinitate de saint Augustin : exégèse, logique et noétique*. (Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010.) Paris, Institut d’Études Augustiniennes. 221–233.
- Brittain, Charles 2003. Attention Deficit in Plotinus and Augustine: Psychological Problems in Christian and Platonist Theories of the Grades of Virtue. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*. 18/1. 223–275.
- Brittain, Charles 2012a. Intellectual Self-Knowledge in Augustine (De Trinitate 14.7–14). In Emmanuel Bermon – Gerard O’Daly (szerk.) *Le De Trinitate de saint Augustin : exégèse, logique et noétique*. (Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010.) Paris, Institut d’Études Augustiniennes. 313–330.
- Brittain, Charles 2012b. Self-knowledge in Cicero and Augustine (De trinitate, X, 5, 7-10, 16). *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale*. 37. 107–136.
- Brown, Deborah 2007. Augustine and Descartes on the Function of Attention in Perceptual Awareness. In Sara Heinämaa – Vili Lähteenmäki – Paullina Remes (szerk.) *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. (Studies in the History of Philosophy of Mind 4.) Dordrecht, Springer. 154–175.
- Caston, Victor 2001. Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality. In Dominik Perler (szerk.) *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden, Brill. 23–48.
- Clark, Mary Twibill 2001. De Trinitate. In Eleonore Stump – Norman Kretzmann (szerk.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press. 91–102.
- Da Cunha, Mariana Paolozzi Servulo 2005. The Importance of the Will to the Cognitive Process in Augustine’s De trinitate. *Dialogue*. 44/2. 331–350.
- Damasio, Antonio R. 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. London, Heinemann.
- Gioia, Luigi 2008. *The Theological Epistemology of Augustine’s De Trinitate*. Oxford, Oxford University Press.
- Horn, Christoph 2012. Augustine’s Theory of Mind and Self-Knowledge: Some Fundamental Problems. In Emmanuel Bermon – Gerard O’Daly (szerk.) *Le De Trinitate de saint Augustin : exégèse, logique et noétique*. (Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010.) Paris, Institut d’Études Augustiniennes. 205–219.
- Kriegel, Uriah 2003. Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. *Canadian Journal of Philosophy*. 33/1. 103–132.
- Kriegel, Uriah 2004. Consciousness and Self-Consciousness. *The Monist*. 87/2. 182–205.
- Lewis, David 1979. Attitudes De Dicto and De Se. *The Philosophical Review*. 88/4. 513–543.
- MacDonald, Scott 2012. Augustine’s Cognitive Voluntarism in De Trinitate 11. In Emmanuel Bermon – Gerard O’Daly (szerk.) *Le De Trinitate de saint Augustin : exégèse, logique et noétique*. (Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010.) Paris, Institut d’Études Augustiniennes. 235–250.
- Nawar, Tamer 2009. The Augustinian Cogito and Materialist Theories of Mind. In Jari Kaukua – Tomas Ekenberg (szerk.) *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. (Studies in the History of Philosophy of Mind 16.) Dordrecht, Springer. 25–35.
- O’Daly, Gerard 1987. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Berkeley, University of California Press.
- Perry, John 1979. The Problem of the Essential Indexical. *Notus*. 13/1. 3–21.
- Rist, John Michael 1994. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Shoemaker, Sidney 1968. Self-Reference and Self-Awareness. *The Journal of Philosophy*. 65/19. 555–567.
- Sorabji, Richard 2006. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Oxford, Oxford University Press.

- Strawson, Galen 2001b/2017. Radical Self-awareness. In Mark Siderits – Evan Thompson – Dan Zahavi (szerk.) *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford, Oxford University Press. 274–307. (Reprinted in Strawson 2017. 188–211.)
- Strawson, Galen 2010/2017. Fundamental Singleness: How to Turn the Second Paralogism into a Valid Argument. In Basile Pierfrancesco et al. (szerk.) *The Metaphysics of Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press. 61–92. (Reprinted in Strawson 2017. 136–164.)
- Strawson, Galen 2011a. The Minimal Subject. In Shaun Gallagher (szerk.) *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, Oxford University Press. 253–278.
- Strawson, Galen 2012/2017. I and I: Immunity to Error through Misidentification of the Subject. In Simon Prosser – François Recanati (szerk.) *Immunity to Error through Misidentification: New Essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 202–223. (Reprinted in Strawson 2017. 212–229.)
- Strawson, Galen 2017. *The Subject of Experience*. Oxford, Oxford University Press.
- Stróżyński, Mateusz 2013. There is No Searching for the Self: Self-Knowledge in Book Ten of Augustine’s *De Trinitate*. *Phronesis*. 58/3. 280–300.
- Teske, Roland J. 1984. Platonic Reminiscence and Memory of the Present in St. Augustine. *New Scholasticism*. 58/2. 220–235.
- Teske, Roland J. 2001. Augustine’s Philosophy of Memory. In Eleonore Stump – Norman Kretzmann (szerk.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press 148–158.
- Tornau, Christian 2012. The Background of Augustine’s Triadic Epistemology in *De Trinitate* 11–15. A Suggestion. In Emmanuel Bermon – Gerard O’Daly (szerk.) *Le De Trinitate de saint Augustin : exégèse, logique et noétique*. (Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010.) Paris, Institut d’Études Augustiniennes. 251–266.
- Zahavi, Dan 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge/MA, The MIT Press.
- Zahavi, Dan 2011a. Unity of Consciousness and the Problem of the Self. In Shaun Gallagher (szerk.) *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, Oxford University Press. 316–335.
- Zahavi, Dan 2011b. The Experiential Self: Objections and Clarifications. In Mark Siderits – Evan Thompson – Dan Zahavi (szerk.) *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford, Oxford University Press. 56–78.

